IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Lohnende Angst. Überlegungen zu einer Ethik der Angst.

Joachim Heil

Zusammenfassung

Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit der Angst im Kontext von Psychologie und Philosophie. Den Schwerpunkt bildet die philosophische Vorstellung einer existenziellen Angst des Individuums vor seinem und um sein *In-der-Welt-sein*. Diese Form einer existenziellen Angst wird an den Ansätzen von Kierkegaard und Heidegger verdeutlicht. Abschließend wird mit Richard Rorty der Frage nachgegangen, welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit ein solcher existenzieller Angstbegriff uns „Möglichkeiten der Existenz neu sehen lassen“ kann.

Schlüsselwörter

Abgrund, Angst, Angst vor dem Tod, Existenzangst, Leiden, Schwindel der Freiheit

Abstract

The following article deals with the phenomenon of human fear in the context of Psychology and Philosophy. The focus is set on the philosophical notion of an existential fear of the individual in light of his *being-in-the-world*. This form of existential fear is clarified with the help of Sören Kierkegaard and Martin Heidegger. With the help of Richard Rorty the question is asked under which conditions such philosophical notions of existential fear can open up new possibilities of existence.

Keywords

dizziness of freedom, fear, fear of dying, fear of existence, pit of insecurity, suffering

1 Einleitung: Der Abgrund unter der Oberfläche des Lebens

Verborgen hinter dem Pseudonym eines „Franzosen“ berichtet der US-amerikanische Philosoph, Begründervater der empirisch ausgerichteten funktionalistischen Religionspsychologe und einflussreiche Theoretiker der Emotionspsychologie William James in seinem Hauptwerk *The Varieties of Religious Experience* von seinen eigenen Erfahrungen „panischer Angst“ (*panic fear*), die er bei einer Krise durchlebt hatte:

> „Während ich mich, was meine Zukunft betraf, in diesem Zustand von philosophischem Pessimismus und allgemeiner Niedergeschlagenheit befand, ging ich eines Abends in der Dämmerung in einen Ankleideraum, um einen dort befindlichen Gegenstand zu holen, als mich plötzlich, ohne irgendeine Warnung, als käme sie direkt aus der Dunkelheit, eine entsetzliche Existenzangst (*fear of my own existence*) überfiel. Gleichzeitig stieg vor meinem geistigen Auge das Bild eines Epileptikers auf, den ich in der Anstalt gesehen hatte; ein schwarzhaariger junger Mann mit grünlicher Haut, der völlig verwirrt war und den ganzen Tag über auf einer der Bänke, oder besser Bretter, saß, dabei an die Wand lehnte, die Knie ans Kinn und darüber eine derbe graue Unterhose, die seine einzige Bekleidung war, gezogen hatte, so dass sie seine ganze Figur umhüllte. Er saß dort wie die Skulptur einer ägyptischen

> Katze oder einer peruanischen Mumie: er bewegte nur seine schwarzen Augen und war absolut unmenschlich anzusehen. Das Bild und meine Angst (*fear*) gingen eine Art Verbindung miteinander ein. Diese Gestalt bin ich, dachte ich, jedenfalls potenziell. Nichts von dem, was ich habe, kann mich vor diesem Schicksal schützen, wenn die Stunde für mich schlägt, so wie sie für ihn geschlagen hat. Ich empfand solchen Abscheu (*horror*) vor ihm und fühlte gleichzeitig mein augenblickliches Anderssein so deutlich, dass es war, als schwände etwas bis dahin Festes in meiner Brust völlig dahin, und aus mir würde ein bibbernder Angsthaufen (*mass of quivering fear*). Nach diesem Erlebnis war das Universum für mich völlig verändert. Ich wachte jeden Morgen mit einer entsetzlichen Angst (*horrible dread*) in der Magengrube auf und mit einem Gefühl von Unsicherheit, das ich vorher nicht gekannt hatte und seitdem nie mehr so empfunden habe. Es war eine Offenbarung; und obwohl das unmittelbare Gefühl vorbeiging, hat dieses Erlebnis meine Sympathien für die morbiden Empfindungen anderer geweckt. Nach und nach ist es verblasst. Trotzdem war ich monatelang unfähig, allein ins Dunkle zu gehen. Im Allgemeinen hatte ich eine schreckliche Angst davor, alleine gelassen zu werden. Ich entsinne mich meiner Verwunderung darüber, wie andere Leute so leben konnten, wie ich selbst einmal gelebt hatte, so völlig ohne Bewusstsein des Abgrundes unter der Oberfläche des Lebens (*pit of insecurity beneath the surface of life*)“ (James 1997, S. 183–184).

In einem modernen Lehrbuch für Psychiatrie, Psychosomatik und Psychotherapie findet sich zum Thema episodisch paroxysmaler Angst folgende Patientenansicht:

> „41-jährige Patientin: ‚Plötzlich bekomme ich Angst, nicht mehr zu können. Ich verspüre eine Schwäche im Bauch, bekomme dann keine Luft mehr und habe einen Kloß im Hals. Ich habe das Gefühl, am ganzen Körper zu zittern und lasse alles fallen, was ich in den Händen habe. In diesen Augenblicken empfinde ich eine totale Existenzbedrohung. Es gelingt mir nicht, dagegen anzuarbeiten. Aus Angst vor diesen Zuständen leide ich in letzter Zeit unter ständigen Verkrampfungen, Übelkeit und Magenbeschwerden, unter einem Spannungsgefühl im Kopf und seelischer Abgespanntheit. Nachdem dieser Zustand einmal in unserem Gästezimmer aufgetreten war, ist es mir nun unmöglich, dieses Zimmer zu betreten‘“ (Möller u. a. 2013, S. 136).

Für James gehören solche Momente, die uns vielleicht auf den ersten Blick an Panikstörungen denken lassen, „zum normalen Lauf des Lebens“ (James 1997, S. 186). Denn auch die glückliche Situation des Menschen umfasst immer auch die andere Seite, das Bedrohliche, Unangenehme, Schmerzliche und Leidvolle, mit dem zurechtzukommen ist.

> „Unerwartet steigt aus der Tiefe jeder Quelle des Vergnügens, wie der alte Dichter sagte, etwas Bitteres auf: ein Anflug von Übelkeit, ein Absterben der Freude, ein Hauch von Melancholie, Dinge die wie üble Vorahnungen klingen ... Das Gebrumm des Lebens schwindet mit einer Berührung, wie eine Klaviersaite zu klingen aufhört, wenn der Dämpfer auf sie fällt. Natürlich kann die Musik wieder neu anheben – und wieder und wieder – in Intervallen. Aber im Heilsbewusstsein bleibt ein heilloses Gefühl von Verunsicherung“ (James 1997, 160–161).

Diese ‚Verunsicherung‘ äußert sich für James in der Beschreibung des Gefühls der „Eitelkeit alles Sterblichen“, des „Schuldempfinden[s]“ und der „Angst vor dem Universum“. „Wie weltfremd und bedeutungslos erscheinen unsere üblichen gebildeten Optimismushaltungen und intellektuellen und moralischen Tröstungen

angesichts der hier erforderlichen Hilfe!“ (James 1997, 184–185). Diese drei Weisen, in denen unser ursprünglicher Optimismus und die ursprüngliche Selbstzufriedenheit des Menschen in den Staub sinken, stellen für James keineswegs pathologische Zustände dar, denn „das Kapitel der wirklich geistesgestörten Melancholie aufzuschlagen, mit ihren Halluzinationen und Täuschungen, wäre ... eine noch viel schlimmere Angelegenheit“ (James 1997, 184). Aber auch die „Schreckensvisionen des Wahnsinns entnehmen ihren Stoff alle der alltäglichen Wirklichkeit. Unsere Zivilisation ist auf Schlachtfeldern errichtet und jede individuelle Existenz läuft auf einen einsamen und hilflosen Todeskampf hinaus“ (James 1997, S. 186). James stellt entsprechend die Frage, „ob Mitgefühl, Schmerz, Angst und das Gefühl menschlicher Hilflosigkeit nicht eine tiefere Einsicht erschließen und einen vielseitigeren Schlüssel zum Verständnis der Situation an die Hand geben können“ (James 1997, 160). Auch eine empirisch ausgerichtete Studie über die menschliche Natur, darf sich den Tatsachen der Angst, des Leids und des Bösen nicht verschließen, weil diese Tatsachen „nun einmal ein echter Bestandteil der Wirklichkeit sind, und diese Tatsachen könnten es sein, die uns den Sinn des Lebens letztlich am besten erschließen“ (James 1997, S. 186).

James, der nach den Funktionen psychischer Prozesse fragt, ist dabei an Zeugnissen und Dokumenten religiöser Menschen interessiert, „die am besten in der Lage waren, einen verständlichen Bericht über ihre Vorstellungen und Motive zu geben (James 1997, S. 39), und an der Funktion der religiösen Neigungen im Leben des Einzelnen.[1] Psyche und Physis sind für James beide Teile der beobachtbaren Natur und der gegenständlichen Welt und religiöse Erfahrungen sind Funktionen der Psyche als eines physiologisch bzw. letztlich biologisch bedingten Prozesses umweltanpassender Selbstregulation des Individuums, die dem Einzelnen dort – wenn er bereit ist, sich für sie zu öffnen – zu Hilfe eilen, wenn er – möglicherweise in tiefster Angsterfahrung – an sein seelisches und körperliches Ende gelangt. Solche Prozesse können für James im Leben des melancholisch leidenden Individuums nach einer Zuspitzung der Verzweiflung zu einer „zweiten Geburt“, zu einer neuen Daseinsbereitschaft führen, auch wenn die äußeren Umstände sich nicht ändern.[2]

„William James“, so Henning Freund, „war wohl der erste Psychologe, der die Bedeutung von emotionalen Prozessen im Rahmen spirituell religiöser Erfahrungen für nachhaltige Veränderungen von leidenden Menschen präzise beschrieben hat“ und ist damit „hochaktuell für die Psychotherapie, für Psychotherapeuten, die sich vermehr selbst als spirituell beschreiben und auch Ihre Patienten, die sich individuell mit existenziellen Fragen auseinandersetzen“ (Freund 2012, S. 8).[3] Wenn auch damit James’s Interesse in erster Linie dem Individuum gilt und den psycho-physischen Funktionen, die die Erfahrung bereithält, im Leben mit der Angst umzugehen, so stellt Angst nicht nur ein individuelles – seelisches und körperliches – Phänomen dar, sondern scheint ebenso als gesellschaftliches Phänomen politisch-soziale oder kulturelle Umbruchssituationen kollektiv zu bestimmen.[4]

2 Angst im Kontext von Philosophie und medizinischer Anthropologie

Aus Sicht einer medizinischen Anthropologie hat auch für Viktor Emil von Gebsattel die Angst aufgehört, die private Angelegenheit des Einzelnen zu sein: „Die abendländische Menschheit überhaupt liegt in Angst und Furcht, ein unbestimmtes Vorgefühl von ungeheuren Bedrohungen erschüttert die Seinsgewissheit des Menschen“ (v. Gebsattel 1954, S. 378). Hermeneuten einer solchen Erschütterung der „Seinsgewissheit des Menschen“ der modernen westlichen Welt waren nicht zuletzt Martin Heidegger, der in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* die Angst den Status einer „Grundbefindlichkeit“ des Menschen einnehmen lässt, die von seinem In-der-Welt-sein überhaupt ausgehe, und Karl Jaspers, der die geistige Situation seiner Zeit, als eine

Zeit beschreibt, in der eine „so noch nie gewesene Lebensangst zum unheimlichen Begleiter des modernen Menschen“ (Jaspers 1999, S. 55) geworden sei.

Hans-Georg Gadamer folgt Jaspers, wenn dieser vom „Zeitalter der anonymen Verantwortlichkeit“ spricht, und fragt, ob nicht darin in Wahrheit ein ungeheures Sicherheitsbedürfnis im Hintergrund steckt: „Ich meine, dass die Art von Wissen, die wir in der modernen Wissenschaft durch Experiment und Kontrolle geschaffen haben, das Sicherheitsbedürfnis gesteigert hat“ (Gadamer 1996, S. 272). Dieses Bedürfnis nach Sicherheit wurde in dem Moment gesteigert, als die modernen Naturwissenschaften die großen philosophischen und theologischen Systeme, die immerhin Formen des Gelingens und des Sich-Einhausens bzw. „sozusagen Objektivierungen der Existenzangst“ (Gadamer 1996, S. 273) anzubieten hatten, abzulösen begannen.

> „Die Zivilisationsangst von heute ist nicht zuletzt ein Ausdruck dessen, dass die Bedrohung, die offenbar mit dem Leben selber gesetzt ist und die … ihren plastischen Ausdruck findet, als die Bedrohung, der das Leben sich ausgesetzt sieht, in unserer Zivilisation anonym wird und damit noch ungreifbarer wird. Wir wissen sozusagen nicht mehr, was das eigentlich ist, was unsere ganze Daseinsordnung ohne unser Zutun beherrscht … In diesem durchorganisierten komplizierten Daseinsapparat von heute ist keiner imstande, zu den uns besorgenden und uns ängstigenden Problemen unserer Zivilisation durch ein beherrschendes Wissen Stellung zu nehmen“ (Gadamer 1996, S. 273).

Auch für den US-amerikanischen Philosophen und Pädagogen John Dewey zeichnet sich mit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaften (weniger der methodisch experimentell als vielmehr der *more geometrico* voranschreitenden Naturwissenschaften) das Aufkommen einer historischen Krise ab, einer „Krise der Kultur, einer sozialen Krise, die ihrem Charakter nach historisch und zeitbedingt ist“ (Dewey 2001, S. 51).

> „Die Schlussfolgerungen der modernen Wissenschaft … bewirkten … einen Bruch zwischen dem, womit der Mensch hier und jetzt beschäftigt ist, und dem Glauben an eine höchste Realität, die bis dahin seinem Leben die Richtung gewiesen hatte, insofern sie sein letztes und ewiges Schicksal bestimmte. Dieses Problem, die Überzeugungen des Menschen über die Welt, in der er lebt, mit seinen Überzeugungen über die Werte und Zwecke, die sein Verhalten lenken sollten, zu verbinden und zu harmonisieren, ist das tiefste Problem des modernen Lebens“ (Dewey 2001, S. 255).[5]

Bei Dewey steht dabei einem Herrschaftswissen (Max Scheler) die „Kunst der Beherrschung“ (Dewey 2001, S. 77) im Sinne des empirischen Instrumentalismus gegenüber, der, wie Dewey glaubt, wenn man ihn als gesellschaftliches Experiment ausprobieren würde, zwar nicht zur vollständigen Beseitigung der Angst, aber dennoch zu einem besseren zukünftigen Umgang mit der Angst in ihrer kulturellen, sozialen und gesellschaftlichen Dimension als „Zivilisationsangst“ beitragen könnte. Für Richard Rorty sollten wir dann allerdings „die Kantischen Fragen ‚Was soll ich tun?‘, ‚Was darf ich hoffen?‘ und ‚Was ist der Mensch?‘ durch Fragen im Sinne Deweys ersetzen, etwa: ‚Welche Gemeinschaften haben Zwecke, die ich mir zu eigen machen sollte“, und: ‚Was für ein Mensch sollte ich mich zu werden bemühen?‘“ (Rorty 2003, S. 443).

Auch für eine moderne medizinische Anthropologie stellt sich Angst als „Achsensymptom schlechthin“ dar, als „das zentrale Problem, das jeder Neurose, ja jeder psychisch bedingten bzw. mitbedingten Erkrankung zugrunde liegt“ (Lang und Faller 1996, S. 8). „Krankheitswert“ hat für die moderne Medizin dabei „das grundlose, übermäßige oder auch das fehlende Auftreten von Angst“ (Möller u. a. 2013, S. 127).

Von Gebsattel warnt allerdings vor einer allzu schnellen Pathologie der Angst:

> „Zwar immer ein πάθος, ein irgendwie gearteter Leidenszustand, ist darum die Angst noch lange nicht eine Krankheit schlechthin, und also nicht Gegenstand der Pathologie, es sei denn, man fröne der verruchten Flachheit, die in der Grundbestimmung des Menschen, leiden zu müssen, eine pathologische Disposition sieht“ (von Gebsattel 1954, S. 379).

Für Hans-Georg Gadamer hängt diese Angst des Lebens „aufs engste mit der eigentümlichen Herausdrehung des Menschen aus dem Ganzen der übrigen Lebewesen zusammen, „die durch den Logos – wie die Griechen sagten –, durch das Wesen der Sprache, durch die Distanzierung, durch dieses Etwas-sich-denken-können und Dahin-gestellt-sein-lassen gegeben ist“ (Gadamer 1996, S. 271), was letztlich auch einschließt, „im Leben es mit dem Tod aufnehmen zu müssen“ (Gadamer 1996, S. 269).

Angst kann allgemein beschrieben werden als „Gefühl des Bedrohtseins“ (Lang und Faller 1996, S. 7), spezifischer: als „ein unangenehm erlebtes Gefühl von Bedrohung“ (Möller u. a. 2013, S. 127) bzw. als „Gefühl der Verunsicherung in einer Situation von Bedrohung und Gefahr“ (Höffe 2007, S. 19). Das grundlos Bedrohliche in seinem Unmaß unterscheidet auch die Angst- und Panikstörungen von der normalen Angst (Realangst), wobei erstere als „pathologisch“ eingestuft werden, weil sie zu einer Lähmung der körperlichen und seelischen Abwehrfunktionen führen.[6] Auch hier warnt von Gebsattel vor einer einseitigen Sichtweise:

> „Nur wem die positive Rolle der Angst in der Aufgabe der Menschwerdung jedes einzelnen aufgegangen ist, nur der ist befähigt, die Angst als Krankheitserscheinung von ihrer notwenigen Funktion in der Gesamtorganisation des Menschen abzugrenzen“ (von Gebsattel 1954, S. 379).

Nicht nur also darf sich der Blick des medizinischen Anthropologen auf die *Funktion* der Angst in der „Gesamtorganisation des Menschen“ richten, sondern er muss ebenso das Leben des einzelnen, seine geschichtlich-hermeneutische und biographische Situiertheit im Blick haben. „Nirgends allerdings“ so von Gebsattel weiter, „ist die Grenze zwischen ‚noch gesund‘ und ‚fast schon krank‘ so fließend wie im Feld der menschlichen Angsterfahrung“ (von Gebsattel 1954, S. 379).

Auch Gadamer, der den Zusammenhang zwischen der Grundangst als *Grundbefindlichkeit* und den Ängsten, die in allen ihren Erscheinungsformen das Leben ausmachen, in Erinnerung gerufen wissen will, stellt die Frage, was Krankheit und Angst dann letztlich bedeute, wenn klar ist, dass sogenannte Normwerte irgendeiner Durchschnittsbemessung dessen, was gesund ist, für das Individuum „ganz zerkrauste Ränder“ (Gadamer 1996, S. 274) aussagen.

> „Da ist eine unglaubliche Flexibilität in allem unserem Tun und Leiden – und wieso das Zusammenbrechen dessen? Ich würde sagen, eine objektivierbare Dimension des Fragens und Forschens ist da kaum gegeben. Da ist wohl eine pragmatische Unterscheidung zwischen Krankheit und Gesundheit, zu der aber keiner eingeladen ist, außer dem, der sich selber in der Lage des Sich-krankfühlens befindet oder der mit Besorgung seines Lebens nicht mehr fertigwerden kann und deswegen schließlich zum Arzt geht“ (Gadamer 1996, S. 275).

In diesem Zusammenhang zeigt sich für Gadamer auch eines der großen Probleme der Psychoanalyse, dass

nämlich „nur, wo überhaupt dieses Krankheitsbewusstsein da ist, der entscheidende Schritt zum Analytiker getan werden kann“ (Gadamer 1996, S. 274).

Angesichts des flexiblen, fließenden Charakters menschlicher Angsterfahrung zeigt sich für Hermann Lang und Hermann Faller die „fundamentale Doppelgesichtigkeit des Phänomens Angst“, seine „doppeldeutige, ja paradoxale Verfassung“ und „Widersprüchlichkeit“ (Lang und Faller 1996, S. 9). Diese Doppelgesichtigkeit der Angst erweist sich im Hinblick auf den Umgang einer modernen medizinischen Anthropologie mit dem Phänomen der Angst in vielerlei Hinsicht durchaus als nützlich (vgl. Lang und Faller 1996). Insbesondere aber eröffnet sich hier Raum für eine Möglichkeit der fruchtbaren Zusammenarbeit mit der Philosophie und der praktischen Anwendung philosophischer Ansätze, die sich mit dem Phänomen Angst auseinandersetzen. So könnte beispielsweise aufgrund der „paradoxe[n] Dialektik“, die mit dem Begriff der Angst verbunden ist, „das Heideggersche ‚Vorlaufen in den Tod‘ Möglichkeiten der Existenz neu sehen lassen“ (Lang und Faller 1996, S. 10). Gadamer weist allerdings darauf hin, dass man Anthropologie und Fundamentalontologie nicht vorschnell miteinander vermischen sollte. Denn liest man *Sein und Zeit* als ein anthropologisches Grundwerk, dann, so gibt Gadamer zu bedenken, liest man damit gegen die Intention des Werkes:

> „Heidegger hat zwar zugegeben, dass in *Sein und Zeit* ein reiches Material von anthropologischer Erkenntnis stecke, dass aber seine Absicht durchaus nicht gewesen sei, zur Anthropologie beizutragen, sondern vielmehr die seit alters die Philosophie des Abendlandes kennzeichnende metaphysische Frage, die Frage nach dem Sein, in einem neuen, weiteren Horizont neu zu stellen. Die Rolle, die das Phänomen der Angst in *Sein und Zeit* spielt, ist also nicht eine anthropologische Aussage, so dass man mit Sinn andere etwas erfreulichere Stimmungen zur Seite setzen zu sollen glaubte. Darum geht es nicht, dass das Dasein des Menschen nichts wert sei, weil es von der Angst beherrscht werde. In dieser Angstbefindlichkeit des Menschen wird vielmehr die Frage nach dem, was ist, nach dem Sinn von Sein und von Nichts neu zu stellen gesucht. Das ist der Ausgangspunkt, wenn man überhaupt dem Thema Angst seine Tiefe und außerordentliche Resonanz lassen will“ (Gadamer 1996, 267–268).

Wenn wir philosophisch im Anschluss an Kierkegaard, Heidegger, Sartre und andere Denker der Existenz von Angst reden, dann meinen wir für Gadamer jedenfalls nicht die spezifischen Phänomene der Angst, sondern „die eine Grundverfassung des Lebens, aus der Enge ins Weite zu drängen“ (Gadamer 1996, 268–269).

3 Sören Kierkegaard: Angst als Schwindel der Freiheit

Das Wort „Angst“ kann etymologisch auf das griechische Verb „ἄγχω“ (zusammenpressen, erwürgen, beängstigen) und das lateinische „angor“ (Angst, Unruhe), „angustiae“ (Enge, Not) oder „anxietas“ (Ängstlichkeit, Sorgfalt) zurückgeführt werden. Auch das griechische Wort für Phobie „φόβος“ (Flucht, Furcht) drückt im Sinne von „φόβη“ („*das sich vor Angst sträubende Haar*“) die unmittelbar leiblich sinnliche Dimension der Angst aus.

In der Philosophie wird in der Tradition Kierkegaards, Heideggers und der Existenzphilosophie oft unterschieden zwischen Furcht, die sich auf konkrete Gefahrenquellen bezieht, und einer „unbestimmten Angst als Kennzeichen der menschlichen Lebenssituation überhaupt“ (Höffe 2007, S. 19–20). Für Gadamer, für den das Sprachliche für das denkende Unterscheiden „nur die erste Wegleitung“ (Gadamer 1996, S. 271) darstellt, kann die Sprache allerdings nicht bestätigen, „was Kierkegaard und Heidegger dazu geführt hat, gegenüber

allen Ängsten und Phobien die Angst auszuzeichnen, die sich vor ‚nichts‘ fürchtet“ (Gadamer 1996, S. 269). Aufgefordert, zu beschreiben, was denn diese Angst eigentlich meint, kann der Befragte nur antworten: ‚Es war nichts‘. (vgl. Heidegger 2013, S. 10 u. S. 112). Denn kein Versuch einer rationalen Beschreibung kann das Abgründige der Angst einholen.

Sören Kierkegaard (1813–1855) will dem Abgründigen der Angst und Verzweiflung von der einmaligen Perspektive der individuellen Existenz aus auf den Grund gehen, wobei er den bis dahin kaum verwendeten Begriff der *Existenz* im Sinne des unhintergehbaren ‚Dass‘ des individuellen Daseins aktualisiert und damit die Unhintergehbarkeit und Unvergleichlichkeit der menschlichen Vereinzelung und radikalen Selbstbestimmung zum philosophischen Ausgangsthema erhebt. Angst (wie Verzweiflung) ist für Kierkegaard eine Weise des Selbstverständnisses des Geistes. Ausgehend vom christlichen Verständnis der Erbsünde begreift Kierkegaard den Zustand der Unschuld als unmittelbare Einheit von Leib und Seele, in der der Geist nur ‚träumend‘ anwesend ist.

> „Die Unschuld ist Unwissenheit. In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist bestimmt, sondern seelisch bestimmt in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit. Der Geist ist träumend im Menschen“ (Kierkegaard 2005, S. 487).

Die Bestimmung des träumenden Geistes aber ist Angst, denn er plant seine eigene Wirklichkeit als Möglichkeit der Freiheit, die aber solange nichts ist, als der Geist sich nicht in der Synthese der im Menschen gesetzten Differenz von Natur und Geist, Endlichem und Unendlichem, Zeitlichem und Ewigem, Notwendigkeit und Freiheit selbst gesetzt hat.

> „In diesem Zustand ist Friede und Ruhe; aber es ist zu gleicher Zeit etwas anderes da, das doch nicht Unfriede und Streit ist; denn es ist ja nichts zum Streiten da. Was ist es denn? Nichts. Welche Wirkung aber hat das Nichts? Es erzeugt Angst. Dies ist das Tiefe Geheimnis der Unschuld, dass sie zugleich Angst ist. Träumend entwirft der Geist seine eigene Wirklichkeit, diese Wirklichkeit aber ist nichts, dieses Nichts aber sieht die Unschuld beständig außerhalb ihrer“ (Kierkegaard 2005, S. 487).

Dieses Nichts ist „die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit“, wozu sich der Geist im Zwiespalt „antipathetischer Sympathie und sympathetischer Antipathie“ verhält (Kierkegaard 2005, S. 488). Denn in der Angst deutet sich für den Geist die dem Wissen um Gut und Böse vorausgehende Möglichkeit an, sich als Geist zu gewinnen, sich *selbst* in Freiheit selbst zu wählen, womit dann allererst die Verantwortung für mein Handeln aufkommt.

> „Der Geist ist also zugegen, aber als unmittelbar, als träumend. Insofern er nun anwesend ist, ist er in gewissem Sinne eine feindliche Macht; denn er stört beständig das Verhältnis zwischen Seele und Leib, das wohl besteht, aber doch wieder insofern nicht besteht, als es erst durch den Geist zum Bestehen kommt. Andererseits ist er eine freundliche Macht, die ja eben das Verhältnis konstituieren will. Welches ist denn nun das Verhältnis des Menschen zu dieser zweideutigen Macht, wie verhält sich der Geist zu sich selbst und zu seiner Bedingung? Er verhält sich als Angst“ (Kierkegaard 2005, S. 490).

Die Möglichkeit der Selbstwahl in Freiheit eröffnet sich als ein Abgrund des Möglichen, vor dem der Mensch schwindelnd zurückschreckt, „um – und eben damit verfehlt er die Synthesis – sich an jene Möglichkeiten zu

halten, die ihm seine unmittelbare leibliche und faktisch-situative Bestimmung als die nächstliegende an die Hand gibt“ (Thurnher 2002, S. 46).

> „So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit und dabei die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit um. Weiter kann die Psychologie nicht kommen und will es auch nicht. Im gleichen Augenblick ist alles verändert, und indem die Freiheit sich wieder erhebt, sieht sie, dass die schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat oder erklären kann“ (Kierkegaard 2005, S. 512).

Es bedarf für Kierkegaard eines „qualitativen Sprunges“, einer Grundentscheidung, einer Setzung, die in Freiheit (frei zu wählen, wer ich sein will) geschieht, denn das Nichts der Freiheit besteht darin, dass ich nicht von vornherein auf etwas Bestimmtes festgelegt bin, wobei die Angst den Geist einerseits vor dieser existenziellen Entscheidung zurückschrecken und ins Leibliche, Faktische und Zeitliche fliehen lässt, ihn andererseits aber auffordert, sich aus der Verstrickung der Endlichkeit zu lösen. Mit der Selbstsetzung des Geistes (Freiheit) und dem Heraustreten aus der Unschuld bricht nun aber auch die Unterscheidung von Gut und Böse an und die Angst beruht jetzt auf der aufgebrochenen Möglichkeit der Verstrickung in immer größere Schuld und Verfehlung gegenüber der eigenen Existenz. „Die Angst entdeckt die abgründigsten Möglichkeiten und führt die Gefahr vor Augen, die geistige Bestimmung für immer zu verfehlen. So offenbart sie sich durch alle Erscheinungsformen hindurch letztlich als Existenzangst“ (Thurnher 2002, S. 47).

Was Kierkegaard mit seiner *Existenzdialektik* und nicht zuletzt mit der durch Pseudonyme geschaffenen Indirektheit der Mitteilung erreichen will, ist *Bildung* (bzw. im religiösen Sinne: Erbauung), d. h. es geht Kierkegaard darum, „den Einzelnen zur Übernahme seines Selbstseins zu bewegen … Auf sein Selbst aufmerksam geworden, sieht er sich vor die Notwenigkeit gestellt, in Freiheit zu wählen und so seine Individualität zu entwickeln (Thurnher 2002, S. 17–19). Dabei wendet sich Kierkegaard mit der Unterscheidung von objektiver und subjektiver Reflexion als Grunddifferenz der beiden Möglichkeiten der Selbstreflexion gegen die philosophischen Systeme des Deutschen Idealismus, vor allem gegen das spekulativ-absolute System Hegels, aber auch gegen den positivistischen Anspruch der methodisch-abstrakten Einzelwissenschaften. Sie alle bewegen sich in objektiver Allgemeinheit und klammern genau das aus, worum es eigentlich geht: die je-eigene, konkret-subjektive Existenz. In der objektiven Reflexion dagegen werde ich mir selbst zum Objekt, d. h. ich denke mich als *etwas*, als Abstraktum und Allgemeines, z. B. als Pfleger, als Arzt, als Psychiater, als Psychologe oder als Patient, d. h. als etwas Austauschbares, das andere auch sind.

> „Während das denkende Subjekt und seine Existenz dem objektiven Denken gleichgültig ist, ist der subjektive Denker als Existierender wesentlich an seinem eigenen Denken interessiert, ist in ihm existierend. … Während das objektive Denken alles im Resultat ausdrückt und der ganzen Menschheit durch Abschreiben und Ableiern des Resultats und des Fazits zum Mogeln verhilft, setzt das subjektive Denken alles ins Werden und lässt das Resultat weg, teils weil dies gerade dem Denker angehört, da er den Weg hat, teils weil er als Existierender beständig im Werden ist, was ja jeder Mensch ist, der sich nicht dazu hat narren lassen, objektiv zu werden, unmenschlich zur Spekulation zu werden“ (Kierkegaard 1979, S. 200f.)

In der subjektiven Reflexion geht es genau um mich als dieses individuell-existierende Subjekt, um die

subjektive Innerlichkeit meines je-eigenen Existierens und seine individuell-subjektiven Möglichkeiten, also um das, worin ich gerade nicht austauschbar bin, d. h. es geht darum, „sich auf seine eigensten Möglichkeiten hin zu erfassen und sich der radikal konkreten Offenheit des je-eigenen Werdens zu stellen“ (Anzenbacher 1992, S. 231). Angst ist danach Ausdruck der Freiheit, selbständig mit unzähligen Lebensmöglichkeiten und der Entscheidung zwischen Gut und Böse zurechtkommen zu müssen.

4 Martin Heidegger: Angst als Grundbefindlichkeit des Daseins

Geht Kierkegaard davon aus, dass sie sich durch den Glauben aufheben lasse, so wird die Angst in der Existenzialanalytik Martin Heideggers (1889–1976), die die Bedingungen ermittelt, unter denen wir uns auf Seiendes beziehen können, zur „Grundbefindlichkeit des Daseins“ (Heidegger 1977, S. 140), die dieses Dasein (d. h. den Menschen) auf sich selbst zurückgeworfen vor sich selbst und seine je-eigenen Möglichkeiten bringt.

> „Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens“ (Heidegger 1977, S. 188).

In der Angst wird das Dasein radikal auf sich selbst zurückgeworfen, da sie dem Menschen die Möglichkeit nimmt, sich aus der Welt und ihren Verhältnissen zu verstehen, und offenbart, dass das Dasein selbst über sein Sein entscheidet, „sei es, dass es sich abhängig macht von Verhältnissen der Welt und so lebt, wie ‚man‘ lebt, sei es, dass es sich für Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit entscheidet und damit zur Eigentlichkeit seiner Existenz findet“ (Röd 1996, Bd. II, S. 455). Die Unvermeidlichkeit der Entscheidung zwischen *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* als Grundmöglichkeiten des Seins des Daseins „wird in der Angst erlebt“ (Röd 1996, Bd. II, S. 455).

> „Die ‚Welt‘ vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer. Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der ‚Welt‘ und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstigt, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können (Heidegger 1977, S. 187).

„*Das Wovor der Angst des Daseins ist das In-der-Welt-sein als solches*“ (Heidegger 1977, S. 186) – als Angst sowohl vor dem wie auch um das In-der-Welt-sein. Denn Angst ist bei Heidegger kein Gefühl, sondern eine Stimmung, die nicht intentional – wie etwa das Gefühl der Furcht – auf einen Gegenstand gerichtet ist, sondern Welt ist in der Stimmung als Ganze erschlossen bzw. ge*stimmt*. Welt wird nicht in einem erkenntnistheoretischen Sinn erkannt, sondern allererst verstanden, und „Verstehen ist immer gestimmtes“ (Heidegger 1977, S. 142). ‚Verstehen‘ meint entsprechend keine theoretische Beziehung, sondern ein gestimmtes *Verhältnis* der Befindlichkeit, das nie als fertiger Gegenstand vorgegeben ist, sondern nur durch mein eigenes Interpretationsbemühen erfahren werden kann. Angst hat im Unterschied zum Vorstellen, Urteilen oder Fühlen keinen bestimmten Gegenstand. Das Dasein erfährt sich in der Angst im Ungeheuren des Möglichen als „Hineingehalten in das Nichts“ (Heidegger 2013, S. 26) und damit im „Hinausfragen über das Seiende“ (Heidegger 2013, S. 38) auf dem Weg zur Metaphysik.

In der Angst erschließt sich dem Dasein auch allererst die Freiheit des „Dasein als *Möglichsein*“ (Heidegger 1977, S. 188), weil nicht ein bestimmtes Seiendes in Frage steht, sondern plötzlich das je-meinige Dasein

selbst. Die Angst ermöglicht diese einzigartige (Selbst-)Erschließung des Daseins, da sie als *principium individuationis* „vereinzelt“ (Heidegger 1977, S. 188), indem sie den Halt durch ‚innerweltliches Seiendes‘ (die ‚Welt‘ der Dinge) und das ‚Mitdasein Anderer‘ (den Mitmenschen), fragwürdig macht.

> „Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert“ (Heidegger 1977, S. 190–191).

In der Angst wird die Freiheit des Daseins erschlossen, „sich selbst zu ergreifen und der Flucht in die Welt sich enthalten zu können“ (Luckner 1997, S. 83).

Mit dem Phänomen der Angst eng verbunden ist bei Heidegger der Tod als „die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“ bzw. das bereits weiter oben erwähnte „Sein zum Tode“ (Heidegger 1977, S. 250–251). Denn die Angst eröffnet dem Dasein seine Endlichkeit und offenbart sein Sein als ein „Sein zum Tode“. Dieses „Vorlaufen“ in diese äußerste Möglichkeit, diese gedankliche Vorwegnahme des unvertretbar eigenen Todes als „Vorlaufen zum Tode“ bringt das Dasein dahin, sich in seiner Ganzheit zu begreifen.[7] Das Dasein kann sich allerdings in seiner Ganzheit nur dann erfassen, wenn es gelingt, den Tod jeden Moment ins Leben zu integrieren und nicht als etwas zu betrachten, das irgendwann einmal eintritt bzw. als Möglichkeit *jenseits des Daseins*. „Das Dasein *ist* oder *verhält sich zu* diesem Ende, d. h. es ‚endet ständig‘“ (Han 1999, S. 34). Diese „Immanenz des Todes hält gegen das ‚Sichvergessen‘ der Alltäglichkeit das ‚selbstgewählte Seinkönnen‘ wach“ (Han 1999, S. 34). Denn „das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des *Verfallens*“ (Heidegger 1977, S. 251–252).

Heideggers Verhältnis oder Sein zum Tod erscheint entsprechend als eines, in dem der Möglichkeit der ‚Uneigentlichkeit‘ ein „Heroismus des Selbst“ (Han 1999, S. 35) entgegengehalten wird. Lang und Faller weisen also zu Recht darauf hin, dass „das Heideggersche ‚Vorlaufen in den Tod‘ Möglichkeiten der Existenz neu sehen lassen“ (Lang und Faller 1996, S. 10) kann. Die Möglichkeit der Existenz bzw. des Daseins bei Heidegger, die uns vielleicht – neben den alltäglichen Möglichkeiten – als wirklich neu erscheint, ist die Möglichkeit der je-meinigen Eigentlichkeit, vor die die Grundwahl stellt, wobei sich das Dasein, in ähnlicher Weise wie bei Kierkegaard, in dem Augenblick seine Schuld bekennt, in dem es sich in Freiheit ergreift. Denn aufgrund der „Faktizität des Daseins“ (vgl. Heidegger 1977, S. 135) wird dieses Dasein sich nie *vollkommen* aus sich selbst begründen können.

5 Richard Rorty: Angst als Pathos der Endlichkeit

Der US-Amerikanische Philosoph Richard Rorty (1931–2007) wird Heidegger und damit das Nichts als Gegenstand der Angst pragmatisch wenden und die Freiheit individueller Selbst-Schaffung als „Erkenntnis der Kontingenz“ (Rorty 1992, S. 87) bezeichnen, wobei *kontingent* dasjenige meint, was weder notwendig noch unmöglich ist.[8] In diesem Zusammenhang kommt Rorty auch auf die „Angst vor dem Tod“ (*fear of dying*) (Rorty 1992, S. 52) zu sprechen.

Mit Epikurs Ratschlag, dass man diese Angst nicht haben sollte, da, wenn ich bin, der Tod nicht ist, und wenn

der Tod ist, ich nicht bin, kann Rorty allerdings nichts anfangen.

> „Denn das Wort ‚ich‘ ist ebenso hohl wie das Wort „Tod“. Um solche Worte zugänglich zu machen, muss man erst Einzelheiten über das fragliche Ich beibringen und genau präzisieren, was das ist, das nicht sein wird, also die Angst konkretisieren. (Rorty 1992, S. 53).

Konkretisieren wird Rorty die Angst als „Angst vor einem konkreten Verlust“ (Rorty 1992, S. 52) mit Hilfe der letzten Zeilen des Gedichtes „Continuing to Live“ von Philip Larkin:

> And once you have walked the length of your mind, what
> You command is as clear as a lading-list
> Anything else must not, for you, be thought
> To exist.
> And what’s the profit? Only that, in time
> We half-identify the blind impress
> All or behaving’s bear, may trace it home.
> But to confess,
> On that green evening when or death begins,
> Just what is was, is hardly satisfying,
> Since it applied only to one man once,
> And that man is dying.[9]

Für Rorty hatte Larkin scheinbar Angst davor, „dass seine idiosynkratrische Inventurliste, sein individuelles Verständnis dessen, was möglich und wichtig ist, ausgelöscht wird. Das machte sein Ich verschieden von allen anderen Ichs“ (Rorty 1992, S. 53). Im Hinblick auf Larkin den Dichter kann diese Angst konkretisiert werden als Angst vor Auslöschung, als Angst, dass seine Gedichte zwar erhalten und bemerkt werden, „doch niemand etwas Unverwechselbares darin findet“ (Rorty 1992, S. 53). Weiter gefasst auf den dichterisch Selbst-Schaffenden besteht diese Angst darin, „die Wörter (oder Formen Farben, Theoreme, physikalischen Modelle), die man hat aufmarschieren lassen, könnten sich ja als bloße Standardartikel erweisen, die in längst bekannter Routine arrangiert wurden. Dann wird man der Sprache keine eigene Prägung gegeben, sondern ein Leben lang nur vorgeprägte Stücke herumgeschoben haben. Man wird also überhaupt kein eigenes Ich gehabt haben“ (Rorty KIS, S. 53).

Worauf Rorty hinaus will, ist nicht die scheinbare Angst des starken Dichters vor Unvollständigkeit und die Vorstellung, dass nur durch das Finden von allgemeinen Kontinuitäten Befriedigung zu finden sei, nicht durch das Deutlichmachen einer individuellen Diskontinuität,[10] sondern die Vorstellung, „jedes menschliche Leben als ein Gedicht zu sehen, oder genauer, jedes menschliche Leben, das von Schmerz soweit verschont bleibt, um noch eine Sprache lernen zu können, und von Überlastung so weit frei ist, dass es sich noch selbst beschreiben kann“ (Rorty 1992, S. 72). Das „Pathos der Endlichkeit“ (Rorty 1992, S. 82), das Rorty dabei in Larkins Gedicht vermutet, meint dann nicht das Scheitern bei dem Versuch, etwas Nicht-Idiosynkratrisches, Zeitloses, Universelles und im philosophischen Sinn streng Allgemeines und Notwendiges zu entdecken, das für alle Menschen gilt, und nicht nur für einen,[11] sondern die Erkenntnis, „dass man von einem bestimmten Punkt an auf den guten Willen derer vertrauen muss, die andere Leben leben und andere Gedichte schreiben“ (Rorty 1992, S. 82).

Selbst-Schaffung meint dann nicht Autarkie im Sinne vollkommener Selbstgenügsamkeit, sondern in der Anerkennung der eigenen Kontingenz tritt *an die Stelle der traditionellen Vorstellung einer ‚substanzhaften Identität des Subjekts‘ ein ‚Gewebe‘ aus kontingenten Relationen*. Dabei sollten wir Nietzsches Vermutung vermeiden, „dass ein Leben der Selbst-Schaffung so vollständig und autonom sein könne, wie Platon es von einem Leben der Kontemplation für möglich hielt“ (Rorty 1992, S. 83). Von einer solchen Vorstellung von gelingendem Leben sollten wir uns distanzieren und uns lieber mit dem Gedanken anfreunden, „dass jedes Leben die Ausarbeitung einer komplexen idiosynkratrischen Phantasievorstellung ist, und …, dass keine solche Ausarbeitung abgeschlossen ist, wenn der Tod ihr ein Ende setzt. Sie kann nicht vollendet werden, weil es nichts zu vollenden gibt, es gibt nur ein Beziehungsnetzwerk, das die Zeit jeden Tag vergrößert“ (Rorty 1992, S. 83).

Der pragmatische Nutzen einer „Freiheit als Erkenntnis der Kontingenz“ (Rorty 1992, S. 87) liegt dabei nicht zuletzt in der Aufklärung jener „Unaufrichtigkeit“ (*mauvaise foi*) (Sartre 1998, S. 119) als das Negative der Grundentscheidung sich nicht als Freiheit zu wählen, indem wir vorgeben, der Mensch habe eine feste Natur – ähnlich dem „*être-en-soi*“. Rorty will uns von der Vorstellung therapieren, es gäbe so etwas wie ein Selbst, dass wir vervollkommnen oder verfehlen könnten, weil gerade eine solche Vorstellung den Fortschritt wirklicher Selbst-Schaffung verhindern kann (vgl. Rorty1987, S. 415). Lassen wir solche Vollkommenheitsvorstellungen hinter uns, „dann werden wir uns damit zufriedengeben, uns alles menschliche Leben als das immer unvollständige, dennoch manchmal heroische Neuweben eines solchen Netzes zu denken. Wir werden das bewusste Bedürfnis des starken Dichters, das darin besteht, zu *zeigen*, bekanntzugeben, dass es keine Kopie und Replik ist, als eine Form des jeden von uns eigenen unbewussten Bedürfnisses sehen, sich mit der blinden Prägung zu versöhnen, die der Zufall ihm gegeben hat, sich durch Neubeschreibung dieser Prägung, in Ausdrücken, die, wie marginal auch immer, doch seine eigenen sind, ein Selbst zu schaffen“ (Rorty 1992, S. 83).

6 Schluss: Katharsis

Richard J. Bernstein, einer der schärfsten Kritiker Rortys, bezeichnet Rortys Vorschlag als „aestheticized pragmatism“ (Bernstein 1987, S. 541), nicht zuletzt, da Rorty selbst einräumt, „die Bereitschaft zur ästhetischen Betrachtungsweise der Dinge – die zufriedene Hingabe an das Schillersche ‚Spiel‘ und die Ablehnung des von Nietzsche gekennzeichneten ‚Geistes des Ernsthaftigkeit‘“(Rorty 2005, S. 108) stark machen zu wollen.

Friedrich Schiller hatte in seinen philosophischen Schriften bereits darauf hingewiesen, dass es für den Menschen nur zwei Möglichkeiten gibt, mit der Angst vor dem Tod und der Gewalt (der Natur) umzugehen.

> „Entweder *realistisch*, wenn der Mensch der Gewalt Gewalt entgegensetzt, wenn er als Natur die Natur beherrscht: oder *idealistisch*, wenn er aus der Natur heraustritt und so, in Rücksicht auf sich, den Begriff der Gewalt vernichtet“ (Schiller 2004, S. 793).

Der Mensch kann also konkret bzw. realistisch ins Leben eingreifen und beispielsweise mittels technischem und medizinischem Wissens den Tod physiologisch hinauszögern und die Angst bis zu einem gewissen Grad realistisch beherrschen, was Schiller als „physische Kultur“ bezeichnet. Allerdings „wäre es um seine Freiheit getan, wenn er (der Mensch) keiner andern als physischen Kultur fähig wäre“ (Schiller 2004, S. 793), wenn er also bloß auf realistische, auf technische Verfahren der Daseinsbewältigung angewiesen wäre. Dagegen

setzt Schiller die Fähigkeit des Menschen, sich aus der Unmittelbarkeit des Daseins heraus zu reflektieren und in jene Katharsis einzutreten, der es gelingt, den Tod in jeden Moment des Lebens zu integrieren. Die Kultur aber, die den Menschen in dieser Fähigkeit geschickt macht, nennt Schiller die „moralische“ bzw. genauer: die ästhetische Kultur im Sinne einer ästhetischen Erziehung des Menschen durch die Kultur des Spiels in Form der Kunst, des Theaters und der Dichtung.

Für Rorty ist diese ‚spielerische Katharsis‘ „Teil einer allgemeinen Wendung gegen die Theorie und zur Erzählung“ (Rorty 1992, S. 16),[12] und speziell einer Wendung gegen Theorien des Selbst hin zu ‚Erzählungen‘ von Individuen, die es sich in unterschiedlicher Weise zur Aufgabe gemacht haben, die Angst vor dem und um das In-der-Welt-Sein, in der der einzelne zur Verantwortung gerufen wird, zu denken, und denen es gelungen ist, sich dabei selbst neu zu beschreiben. Zu solchen bildenden Individuen, die uns ‚Möglichkeiten der Existenz neu sehen lassen‘ können, gehören nicht zuletzt James, Kierkegaard und Heidegger, – vorausgesetzt wir können bei den Literaturwissenschaftlern und Geistesgeschichtlern Hilfe finden, um deutlicher zu erkennen, was diesen Individuen „am Herzen liegt und wie sie sich selbst begreifen“ (Rorty 2008, S. 345).

Literaturverzeichnis

Anzenbacher, Arno: *Einführung in die Ethik*. Düsseldorf: Patmos 1992.

Dewey, John: *Die Suche nach Gewissheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln* (1929). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.

Bernstein, Richard J.: „One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy“. In: *Politikal Theory*. Vol. 15. No. 4, 1987, S. 538–563.

Dodds, Robertson, Eric: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*: *Aspekte religiöser Erfahrung von Marc Aurel bis Konstantin*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.

Freund, Henning: „Religion und Gefühl bei William James. Zur Aktualität einer Psychologie religiöser Erfahrung“. Symposium Religion und Gefühl am 21. November 2012 des Marburger Instituts für Religion und Psychotherapie. http://www.eh-tabor.de/mirp_symposium2012.html (Date of download: 27.04.2015).

Gadamer, Hans-Georg: „Schlusswort“. In: Lang, Hermann und Faller, Hermann (Hg.): *Das Phänomen Angst. Pathologie*, *Genese* und *Therapie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 267–276.

Gebsattel von, Viktor Emil: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*. Berlin, Göttingen und Heidelberg: Springer 1954.

Gebsattel von, Viktor Emil: „Anthropologie der Angst“ (1954). In Gebsattel von, Viktor Emil: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*. Berlin, Göttingen und Heidelberg: Springer 1954, S. 378–389.

Han, Byung-Chul: *Heidegger*. *Eine Einführung*. München: Fink 1999.

Heidegger, Martin: *Wegmarken*. Frankfurt. a. M: Klostermann 2013.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Niemeyer 1977.

Höffe, Otfried: *Lexikon der Ethik*. München Beck 2008.

James, William: *The Varieties of Religious Experience*. *A Study in Human Nature* (1902). Deutsche Übersetzung: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. *Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt a.M.: Insel 1997.

Jaspers, Karl: *Die geistige Situation der Zeit* (1930). Berlin/New York: de Gruyter, 1999.

Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. *Furcht und Zittern*. *Die Wiederholung*. *Der Begriff der Angst*. München: Dtv 2005.

Kierkegaard, Sören: *Der Begriff der Angst*. In: Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. *Furcht und Zittern*. *Die Wiederholung*. *Der Begriff der Angst*. München: Dtv 2005, S. 441–640.

Kierkegaard, Sören: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. I. und II. Band, 16. Abtlg. In. Sören Kierkegaard: *Gesammelte Werke*. Düsseldorf und Köln: Diederichs 1979.
Lang, Hermann und Faller, Hermann (Hg.): *Das Phänomen Angst*. *Pathologie*, *Genese* und *Therapie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.
Lang, Hermann und Faller, Hermann: „Einleitung: Angst – ein paradoxes Phänomen“. In: Lang, Hermann und Faller, Hermann (Hg.): *Das Phänomen Angst*. *Pathologie*, *Genese* und *Therapie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 7–17.
Luckner, Andreas: *Martin Heidegger*: „*Sein und Zeit*“. Ein einführender Kommentar. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1997.
Möller, Hans-Jürgen; Laux, Gerd; Deister, Arno; Braun-Scharm Hellmuth; Schulte-Körne, Gerd: *Psychiatrie*, *Psychosomatik* und *Psychotherapie*. Stuttgart: Thieme, 2013.
Rorty, Richard: *Solidarität oder Objektivität*? *Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, 2005.
Rorty, Richard: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
Rorty, Richard: „Dewey zwischen Hegel und Darwin. In: Rorty, Richard: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 419–443.
Rorty, Richard: *Philosophie als Kulturpolitik* (2007). Frankfurt a. M.: Shrkamp, 2008.
Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1989). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie* (1979). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.
Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*. *Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1998.
Schiller, Friedrich: „Über das Erhabene“. In: Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, Band V, Erzählungen – Theoretische Schriften. München: dtv 2004, S. 792–808.
Seibert, Thomas: *Existenzphilosophie*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1997.
Thurnher, Rainer: „Sören Kirekegaard“. In: Röd, Wolfgang (Hg.): Geschichte der Philosophie. Band XIII. München: Beck 2002, S. 15–58.

1 Persönliche Religion definiert James entsprechend als: „die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen“ (James 1997, S. 63–64). Das Göttlich definiert James negativ durch die besondere menschliche Reaktion ihm gegenüber: „Das Göttliche soll für uns aus schließlich eine solche ursprüngliche Wirklichkeit bedeuten, die das Individuum zu einer feierlichen und ernsthaften Antwort drängt, und nicht zu einem Fluch oder einem Scherz“ (James 1997, S. 71).

2 „Heiligkeit“ meint dabei für James die Art und Weise, wie sich die religiöse Erfahrung auf das alltägliche Leben des Einzelnen auswirkt, etwa als „das Gefühl, in einem größeren Lebenszusammenhang zu existieren, der über die selbstsüchtigen kleinen Interessen dieser Welt hinausreicht … Das Empfinden, dass die vollkommene Macht unserem eigenen Dasein freundschaftlich verbunden ist … Eine gewaltige Begeisterung und ein Gefühl von Freiheit, da die beschränkten Grenzen des Ichs aufgehoben sind … Die Verlagerung des Gefühlszentrums zu Empfindungen von Liebe und Harmonie“ (James 1997, 283). Weil religiöse Gefüh le für James (empirische) Tatsachen darstellen, so ist es für ihn auch eine „Tatsache, dass das personale Bewusstsein in ein größe res Selbst übergeht, von dem rettende Erfahrungen ausgehen“ (James 1997, S, 492). Religion bringt eine neue Hypothese in die Welt, die eine „natürliche Verfassung“ (James 1997, 495) der Welt darstellt. „Diese unsichtbare Religion ist jedoch nicht nur etwas geistiges, denn sie bringt Wirkungen in dieser Welt hervor. Solange wir mit ihr in Verbindung stehen, geschieht etwas Wirkliches mit unserer endlichen Persönlichkeit: wir werden zu neuen Menschen und unsere Erneuerung hat Konsequenzen für unser Verhält nis in der natürlichen Welt. Was aber in einer anderen Realität Wirkungen hervorbringt, muss selbst eine Wirklichkeit genannt werden“ (James 1997, S. 493).

3 Freund interpretiert damit James’ Definition von Religion als persönlicher Religion auch im Sinne von moderner „Spiritualität“ als „die individuelle Auseinandersetzung mit existenziellen Fragen, abseits der traditionellen Religionsgemeinschaften“ (Freund 2012, S. 7).

4 Vgl. etwa: Dodds (1985), der Angst als ‚Epochenmerkmal‘ der Spätantike zu bestimmen sucht.

5 Unter „Wert“ versteht Dewey „all das …, dem wir legitime Autorität zubilligen, unser Verhalten zu lenken“ (Dewey 2001, S. 255).

6 Realangst erweist sich dagegen als diese Abwehrfunktionen stärkend, insofern sie für den Organismus Alarmfunktion erfüllt und zur Beseitigung einer bestehenden oder drohenden Gefahr beitragende seelische und körperliche (insbesondere das Überleben sichernde) Aktivitäten auslöst, bevor sie wieder in den Hintergrund tritt.

7 Insofern es Heidegger bei diesem Vorlaufen nicht um die bloße zeitliche Abfolge eines Nacheinanders von Vorgängen geht, sondern „um die Art, in der Zeit erlebt wird“ (Röd 1996, Bd. II, S. 457), ist nicht die Zukunft Bedingung des Vorlaufens zum Tode, sondern wir ‚erleben‘ den zeitlichen Modus der Zukunft, weil das Dasein zum Tode vorlaufen kann.

8 Für Rorty sind insbesondere jene Phänomene kontingent, die in der Philosophie als zuverlässige ‚Wesens‘-Kandidaten gelten, nämlich unsere Sprache, unser Selbst und unser Gemeinwesen.

9 „Und hast du einmal deinen Geist durchmessen, dann überblickst du wie eine Inventarliste, worüber du verfügst. Alles andere darf für dich nicht existieren. Und was ist damit gewonnen? Nur dies, dass wir, wenn es Zeit ist, halb uns wiederfinden in der zufalls blinden Prägung, die sich in allem zeigt, was wir tun; vielleicht, dass wir verstehen, woher sie stammt. Doch an dem grünen Abend, wenn für uns der Tod beginnt, nur zu bekennen, worin sie bestand, ist kaum zufriedenstellend, denn sie galt nur einmal, nur für einen Menschen, und der liegt im Sterben“ (zit. n. Rorty 1992, S. 52).

10 „Dass der starke Dichter Todesangst, nämlich Angst vor Unvollständigkeit hat, ist eine Funktion der Tatsache, dass kein Vorhaben einer Neubeschreibung der Welt und der Vergangenheit, kein Entwurf einer Selbstschaffung durch das Aufprägen der eigenen idiosynkratischen Metaphorik mehr als nur marginal und parasitär sein kann“ (Rorty 1992, S. 80).

11 In Rortys Interpretation erinnert Larkins Gedicht entsprechend an den alten Streit zwischen Dichtung und Philosophie und an die „Spannung“ zwischen der Frage, was ich mehr bin, als ein Stück Fleisch, und der Frage, was es bedeutet, dass ich mehr wissen kann als bloß zufällige Tatsachen

12 Oder anders formuliert: „Dieses Spielerische ist das Ergebnis einer Fähigkeit, ... gelten zu lassen, dass Neubeschreibung, dass Sprache die Macht hat, neue und andere Dinge möglich und wichtig zu machen; diese Macht kann man nur dann anerkennen, wenn man das Ziel hat, ein immer größeres Repertoire alternativer Beschreibungen anzusammeln, nicht aber die-eine-einzig-richtige Beschreibung zu finden“ (Rorty 1992, S. 78).

Zum Autor

Dr. phil. Joachim Heil arbeitet als Gesundheits- und Krankenpfleger in der Urologischen Klinik der Universitätsmedizin Mainz. 2004 promovierte er an der Johannes Gutenberg – Universität Mainz mit einer Arbeit über Immanuel Kant und Emmanuel Lévinas, 2005–2009 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Arbeitsbereiches Praktische Philosophie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 2011–2014 Wissenschaftlicher Mitarbeiter der NoMaNi-Stiftung-Köln mit einem Projekt zur Medizin- und Pflege-Ethik, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und Honorar-Dozent für das Modul „Ethik“ an der Gesundheits- und Krankenpflegeschule der Dr. Horst Schmidt Klinik, Wiesbaden.
Kontakt: joaheil@aol.com